

LA RECEPCIÓN DE LA CAUSALIDAD EJEMPLAR EN EL BARROCO: SUÁREZ EN CONTEXTO

THE RECEPTION OF EXEMPLARY CAUSALITY IN
THE BAROQUE. SUÁREZ IN CONTEXT

MANUEL LÁZARO PULIDO

Doctor en Filosofía

Licenciado en Teología Fundamental

Investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile

Profesor del Departamento de Filosofía de la UNED

Madrid/España

mlazarop@fsf.uned.es

Recibido: 8/01/2019

Revisado: 26/04/2019

Aceptado: 18/09/2019

Resumen: La doctrina del ejemplarismo de origen platónico fue una de las causas paradigmáticas medievales del agustinismo medieval. Su progresiva eliminación fue un síntoma de la irrupción del pensamiento aristotélico. La modernidad aristotélica fue sustituyéndolo al reducir la causalidad a las cuatro causas aristotélicas. Fuera de la tradición aristotélica no se abandonó la causalidad ejemplar. Un caso lo tenemos en la referencia que hace Francisco Suárez a la causa ejemplar. En este estudio situamos algunas claves del contexto de pensamiento sobre la causa ejemplar que recibió Francisco Suárez en diálogo con algunos otros autores de la Escuela de Salamanca.

Palabras clave: Francisco Suárez, ejemplarismo, metafísica, filosofía barroca.

Abstract: The doctrine of Platonic exemplarism was one of the medieval paradigmatic causes of medieval Augustinism. Its progressive elimination was a symptom of the irruption of Aristotelian thought. The Aristotelian modernity was replaced it by the cause of the four Aristotelian causes. Outside the Aristotelian tradition, exemplary causality was not abandoned. One case we have in the reference that Francisco Suarez makes to the exemplary cause. In this study we locate some keys of the context of the thought on the exemplary cause that Francisco Suárez received in the dialogue with other authors of the School of Salamanca.

Keywords: Francisco Suárez, exemplarism, metaphysics, baroque philosophy.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN. EL EJEMPLARISMO EN TIEMPOS DE HUMANISMO

A finales del siglo XVI, el médico humanista Francisco Vallés (1524-1592) de carácter crítico y tradicional a la vez, lo que posiblemente le valió su controvertida fama, comentando el libro del Génesis, en su *Libro singular sobre cosas que fueron escritas físicamente en los libros sagrados o de la sagrada Filosofía*, expresaba claramente el sentido general de la época del humanismo de lo que supone la causa ejemplar, y lo hace en relación a la propia acción (creadora) de Dios y a la ciencia divina: “Cuando se hizo el mundo –afirma el médico de Covarrubias–, careciendo en absoluto de materia, solo era menester que viera en sí su Creador el modelo ejemplar, a cuyo acto se sumó toda su bondad, que lleva patente, además, toda su perfección”¹.

Dios aparece como ejemplar, como causa ejemplar, de su acción. La realidad ejemplar en la causación –especialmente de la creación– ofrece más que un propósito divino, una base noético-ontológica a la causalidad divina. De esta forma, la causalidad ejemplar supone una realidad en la mente divina y desde ahí un paradigma que evite el azar, pues, continúa diciendo el Divino Vallés:

Estas cosas están en Dios, como lo están las demás, no de una manera accidental, sino en su misma sustancia. Es necesario identificarlos de esta manera con Dios para no caer en la creación hecha sin conocimiento pleno, que más bien podía llamarse por casualidad, y con olvido de la intención del que la hace, algo así como si estuviera casi ciego².

La ejemplaridad supone así la constatación de que Dios es causa primera y principal de la creación. La ciencia divina es ejemplar, el verbo es el eterno ejemplar, la sabiduría:

No queda otra cosa que poner en Dios el conocimiento de todas las cosas que iban a ser creadas durante toda la eternidad; precisamente ese conocimiento es el ejemplar de las cosas creadas, y como coincide con la sustancia de Dios, se describe en el Evangelio de Juan una narración sacada de la causa ejemplar y de las ideas eternas... Fuera de este verbo no había ideas, ni causas ejemplares del mundo, ni en toda su descripción me parece que Moisés recordó causa ejemplar alguna de otras cosas que del hombre, de quien dijo que estaba hecho a imagen de Dios, o con más propiedad a la de su ejemplar, que es el verbo de Dios, imagen de la sustancia del Padre. Este fue el mismo ejemplar de las demás cosas, aunque todas fueran hechas por este mismo³.

1 VALLÉS, F., *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive De sacra philosophia liber singularis*. Augustae Taurinorum: apud haeredem Nicolai Beuilaquae, 1587. Seguimos la traducción: *Libro singular sobre cosas que fueron escritas físicamente en los libros sagrados o de la sagrada Filosofía*. Ed. por Valentín Matilla, trad. por Eustaquio Sánchez F.-Villarán. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina, 1971, 46.

2 Ibid., 55.

3 Ibid., 56.

Las causas ejemplares de los seres creados, dirá más tarde Vallés, “son la razón del arquitecto que se dispone a edificar, una vez que en su mente han sido concebidas”. No aparecen, pues, en una concepción desde la eternidad, sino en el verbo eterno, en el acto de la creación. Excepto el alma que es creada imagen.

El médico Vallés, está dialogando, en sus palabras, con el pensamiento de los “malos filósofos judíos”⁴ y con dos opiniones erróneas, según su parecer: una sostiene que la sabiduría creada existe antes de la Creación del mundo; otra es “la que sostiene que la mente humana, aunque hecha según un ejemplar creado, es de la misma sustancia de Dios”⁵. Concluye que:

Finalmente, ni el ejemplar del alma, ni el del cuerpo, ni el de cualquier cosa hecha ha sido creado, todos son increados y no son imitaciones de la propia sustancia de los ejemplares; solo guardan relaciones de semejanza: por tanto, el alma humana no ha sido hecha de la sustancia divina, sino a su imagen y semejanza, como todo el hombre y demás cosas creadas, cada una según su grado, como su bondad, que de una manera ejemplar estaba en su verbo y más o menos se difundía en cada una. el alma racional y la mente humana –continúa diciendo– recibieron más de aquella bondad que el resto de las almas, pero no de su sustancia divina ni de aquella sabiduría, que se dice fue creada en primer lugar⁶.

Las palabras de Francisco Vallés no son las de un comentador de la *Suma teológica*, pero, sin duda, son las de un lector que expone su grado de maestro de filosofía⁷. Reflejan, amén del espíritu humanista de la ciencia médica de la época⁸, una cuestión que inquieta y provoca reflexión, cuando no controversia, en un periodo en el que se comenta la teología medieval con el espíritu de la problematización de la época; un espíritu problemático y crítico en el que el sujeto va adquiriendo un protagonismo no solo antropológico, sino metafísico. Visión que

4 Ibid., 58.

5 Ibid., 59.

6 Ibid., 60.

7 Muestra es su estudio de la obra aristotélica. Cf. VELLISCA, N. R., “«Los Meteoros» del doctor Francisco Vallés: un comentario renacentista a la obra de Aristóteles”. En ALVAR, A. y GONZÁLEZ, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos (Santiago de Compostela, 15-20 de septiembre de 2005)*. Vol. 3. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2006, 595-602.

8 Cf. MARTÍN, A. I., *El Humanismo médico en la Universidad de Alcalá, siglo XVI*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 1995; ID., “Humanistas, médicos y catedráticos de la Universidad de Alcalá”. En GARCÍA, J. L. y MORENO, J. M. (coord.), *Andrés Laguna. Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001, 271-280; MONTERO, E., “El humanismo médico en el Renacimiento castellano (siglo XVI)”. En RIERA, J. (ed.), *Ciencia, Medicina y Sociedad en el Renacimiento castellano*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1989, 19-38; PÉREZ, M^a J., *El Humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca*. Madrid: Real Academia de Farmacia, 2001; SANTAMARÍA, M^a T., *El Humanismo médico en la Universidad de Valencia, siglo XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 2003.

puede afectar, de no realizarse en su justa medida –y afectará visto *a posteriori*–, las bases del edificio teológico y de las convicciones íntimas sobre la prioridad divina, Dios ejemplar, como causa (creador) de las cosas en virtud de su ciencia. Aunque quizás es mejor y más conveniente afirmar que lo que se pone en duda no es la ciencia teológica ni su concepción del orden del mundo creado, sino la propia concepción de la filosofía, el alcance mismo de la razón especulativa que mueve dicha disciplina y su ajuste interdisciplinar hacia la disciplina capaz de elevar el peso de las ideas más allá de las nuevas fronteras del sujeto.

2. LA CAUSA EJEMPLAR EN SUÁREZ

La ruptura del equilibrio entre el orden divino y creado que Vallés advierte (pues normalmente se habla y se insiste de lo que se pone en cuestión) tiene que ver con la naturaleza de los ejemplares (de las ideas) en la mente divina, es decir con la posibilidad o no de que los objetos de pensamiento de Dios sean existentes por sí, independientes de la mente divina y la relación causal de los ejemplares respecto de los seres creados. Coetáneo a Francisco Vallés, Francisco Suárez, lector del médico, decide afrontar la causalidad ejemplar en sus *Disputaciones metafísicas*⁹. Junto a las cuatro clásicas causas aristotélicas, en la disposición XXV aterriza en la causalidad ejemplar. Aunque en principio abordar una causalidad propia de la teología medieval pueda parecer extraño, al contrario, ante el cuestionamiento que nace del propio desarrollo de la racionalidad teológica del barroco, Suárez muestra en esta cuestión, de nuevo, que las *Cuestiones metafísicas* son la plasmación del nacimiento de un cambio de paradigma metafísico que ya está en discusión¹⁰, una filosofía barroca lectora de la tradición medieval desde la perspectiva moderna¹¹.

La disputación XXV, se divide en dos secciones. La *primera sección* trata sobre la existencia del ejemplar (o idea). Ciertamente para que se pueda hablar de

9 Es este aspecto seguimos lo publicado en LÁZARO PULIDO, M., “Corolarios en la noción suareciana de ley de la contingencia humana desde el optimismo antropológico franciscano”. En ZORROZA, M^o I. (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2014, 147-68. Cf. ID., “Comentario a la Disputatio XXV: Causalidad ejemplar”. En MEIRINHOS, J. P. y OLIVEIRA E SILVA, P. (eds.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e Antologia de textos*. Porto: Húmus-Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011, 293-319.

10 Un estudio desde la óptica de paradigma metafísico en BECKMAN, J. P., HONNEFELDER, L., SCHRIMPF, G. y WIELAND, G. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Meiner, 1987.

11 Cf. ESPOSITO, C., “Suárez, Filósofo barroco”. *Cauriensia*, 12, 2017, 25-42; PRIETO, L., VILLAGRASA, J., ADVANI, S., “Francisco Suárez, between Modernity and Tradition”. *Cauriensia*, 12, 2017, 63-92.

causalidad ejemplar tiene que existir el ejemplar, si no hay ejemplar o idea no puede existir la causa ejemplar. El problema no se trata en ver si existe el ejemplar o idea, sino determinar su naturaleza. Esta pregunta le lleva a una interesante reflexión sobre qué es la idea o ejemplar y dónde se encuentra, ocupando esta cuestión la mayor parte de la disputación. La *segunda sección* discute sobre la causa ejemplar en sí: a saber *Si la causa ejemplar constituye una razón propia de causa o se reduce a alguna de las demás*. Esto supone una doble pregunta: o la causa ejemplar tiene una existencia objetiva e independiente (“un modo propio y peculiar de causación”); o ha de explicarse por su reducción a algún género de causa.

La primera sección resulta sumamente interesante y se relaciona con el tema de la idea ejemplar en cuanto forma esencial a la ciencia divina. Suárez concluye al reflexionar sobre el modo de existencia de la idea, exponiendo que la idea existe en la mente y que por ello es conocida de alguna manera. Esto supone que “basta con que de algún modo sea conocido implícitamente y por modo de tendencia al objeto, y sólo con aquella reflexión implícita y virtual que cualquier acto mental incluye en sí, por razón de la cual se dice que se conoce por sí mismo *ut quo*, aunque no se conozca *ut quod*”¹². Está claro que Suárez niega el conocimiento de la realidad ejemplar, de las ideas como entidades separadas, extrínsecas. Para Suárez la idea es un concepto formal y no un concepto objetivo, esto supone que es un acto en el sentido que es una producción del intelecto que elabora una representación unificada del ente, y también que la idea tiene naturaleza representativa. Esto supone que la idea ejemplar se adecúa con lo que representa. Suárez subraya así que no existe fuera del intelecto que lo elabora realidad alguna, si bien el intelecto es capaz de distanciarse del objeto para poder atrapar su unicidad. Entender el ejemplar como concepto formal supone superar una óptica individual reenviando al orden de las sustancias, al suponer una representación abstracta previa¹³.

12 “sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad objectum aliquo modo cognoscatur, ea tantum implícite et virtuali reflexione, quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cujus dicitur cognosci seipso ut quo, quamvis non cognoscatur ut quod”, *DM* XXV, 1, 39, 910a (IV, 58-59). Las citas de la cuestión se señalan: *DM*, núm. de disp., sección, núm., y pág. ed. Vives y seguido entre paréntesis vol. y pág. de la traducción española. SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphisicae*. En *Opera Omnia* [t. 25 (Disp. I-XXVII) – t. 26 (XVIIss)], ed. BERTON, C. Paris: Vivès, 1861. Traducción española: SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafisicas*. 7 vols., Madrid: Gredos, 1960ss.

13 “Le concept formel est caractérisé par sa vérité et sa positivité car el est en adéquation avec qu’il représente. Il exprime le pouvoir de l’intellect de mettre à distance l’objet pour le penser dans son unicité... Il n’a aucune réalité en dehors de l’intellect que l’élabore... Il renvoie à l’ordre du transindividuel comme dans le cas de l’homme, de la substance... Ainsi, l’home ne sera pas ici connu comme cet homme particulier, mais comme un homme puisque sa connaissance suppose une représentation abstraite préalable”; COUJOU, J.-P., “Concept formel”. En *Le vocabulaire de Suárez*, Paris: Ellipses, 2001, 17-18.

El ejemplar, en cuanto idea, tiene una existencia objetiva mediada por el concepto formal. No es una realidad extrínseca, ni es un concepto objetivo conocido inmediatamente de la cosa misma mediada por el concepto formal como realidad extrínseca representada. El ejemplar es filosóficamente una idea entendida como objeto formal, es decir, como intención tendencial que supone en sí la actividad informante del entendimiento y no simplemente la imitación del objeto. El ejemplar no es ni el objeto exterior, ni la representación operada por la mente. Suárez reconduce el ejemplar a la tradición agustinista acercándolo más a las “razones increadas”¹⁴. El ejemplar se define por su característica de ser práctica de acción (“concepto mismo formal práctico de la cosa que se ha de hacer”¹⁵) y por su direccionalidad (“es propio de él determinar la acción externa del agente intelectual”)¹⁶ de forma que dirige “la acción del agente intelectual”¹⁷. Esta dirección lo separa de la cosa realizada, en ello de la cosa extrínseca y también de la finalidad. Por otra parte la existencia del ejemplar como idea entendida en cuanto concepto formal implica algo que Suárez repite en diferentes lugares y es que el ejemplar es “la medida o la regla de la verdad y propiedad de la cosa hecha”¹⁸, separándose así del concepto objetivo que “no se distingue de la misma cosa”¹⁹. Siendo que la medida supone algo externo a la cosa medible y por lo tanto un elemento diferenciado, formal e intelectual, excluye la materialidad objetivable del ejemplar.

En esta concepción de medida intelectual y en cierta forma de causación, Suárez, en la segunda cuestión se cuestiona sobre si el ejemplar es una causa propia o se reduce a otra, en fin se pregunta por la causalidad ejemplar²⁰. Afirmando el carácter causal del ejemplar en cuanto causa ejemplar, contra Séneca, el maestro granadino centra la cuestión: la causa ejemplar se reduce a otras causas, pero no es ni la material ni la final, que en cierto modo las ve conectadas. La cuestión radica en saber si es una suerte de causa reductiva a la causa formal o a la causa eficiente. Su respuesta es que la causa ejemplar se reduce y se relaciona a la causa

14 “Est ergo aperta sententia Augustini, ideas non, esse creaturas, sed rationes increatas in ipsa mente Dei vere et realiter existentes”; *DM XXV*, 1, 12, 903a (IV, 42).

15 “Superest ergo ut conceptus ipse formalis practicus rei efficiendae, sit proprie exemplar”; *DM XXV*, 1, 27, 907a (IV, 52).

16 “...ejus enim est determinare actionem externam intellectualis agentis”; *DM XXV*, 1, 28, 907a (IV, 52).

17 “Rursus pertinet ad munus exemplaris dirigere actionem agentis intellectualis”; *DM XXV*, 1, 28, 907a (IV, 52).

18 “...solet attribui exemplari esse mensuram et regulam veritatis et proprietatis rei factae”; *DM XXV*, 1, 29, 907b (IV, 53).

19 “...si sit omnino proprius et adaequatus rei faciendae, non distinguitur ab ipsamet re”; *DM XXV*, 1, 29, 907b (IV, 53-54).

20 “Si la causa ejemplar constituye una razón propia de causa o se reduce a alguna de las demás – *Utrum exemplar propriam rationem causae constituat, vel ad aliquam aliarum revoce-tur*”; *DM XXV*, 2, 910b (IV, 61).

eficiente. Y tiene que ser así de forma intelectual y por razones doctrinales. El maestro granadino entiende la causalidad como la determinación del ser en una apuesta ontológica, donde la instancia epistemológica no se reduce a una cuestión meramente conceptual, y en el que la idea lleva en sí la potencialidad de la realización y la efectividad de la acción. Se trata de equilibrar las fuerzas. Por un lado, no caer en una lectura agustinista (especialmente en lo que se refiere a la ciencia divina que es el plano último de la consideración y en el modelo de toda metáfora sobre el conocimiento imperfecto humano) que a partir de la *Quaestio de ideis* termina por afirmar una exégesis platónica en la que las ideas se encuentran en el entendimiento divino con una carga que en lenguaje conceptual podríamos llamar *ante rem*. Se trataría de unas ideas realizadas, asimiladas a la cosas creadas. Por otro lado, evitar el extremo nominalista de Ockham en el que la idea se reduce a ser un término connotativo, reducida a la afirmación de ser un principio eficiente capaz de conocer ideas, pero solo de forma particular²¹.

Suárez es consciente de que la apuesta de la modernidad naciente por la eficiencia en la determinación del ser lleva al cortocircuito ontológico en una deriva de la naturalización de la idea y su determinación individual, comprometiendo la eficiencia del acto creador y la universalidad del conocimiento divino. Pero, por otra parte, es consciente de la inconsistencia de una explicación causal de la idea universal ya dada como realidad extrínseca. Parece como si entendiera que una forma de poder equilibrar estos extremos es proponer una “medida y regla” de conocimiento que no se oriente al fin, que implica un objeto dado al cual atienda la voluntad de mover “atrayendo el afecto”; sino que sea capaz de “determinar y especificar la acción”, es decir en razón de un ejemplar²². De esta forma se elimina una idea objetiva y extrínseca aplicada a la causa eficiente. Claro está que siendo así la causa ejemplar podría entenderse en cuanto determinación de acción del ser, una clase de causa formal, realizando así una exégesis aristotélica. Suárez reconoce que no es descabellado pensar la reducción de la causa ejemplar a la formal, en cuanto que la determinación que conlleva supone una información del ser en la acción. Pero debería ser extrínseca, porque el ejemplar supone una realidad no interna a la realidad que ha de ser informada. Esta acepción defendida por Enrique de Gante y seguida por los modernos no le es, en principio, extraña, pero tampoco suficiente, porque implicaría una nueva causalidad y un desdoblamiento de una causa que es innecesario, toda vez que la causa eficiente es ya extrínseca y

21 MUÑOZ, V., *La lógica nominalista en la universidad de Salamanca 1510-1530. Ambiente, literatura, doctrinas*, Madrid: Revista de Estudios, 1964; ID., “Nominalismo, lógica y humanismo”. En REVUELTA, M. y MORÓN, C. (eds.), *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio 1985*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, 109-174.

22 Cf. *DM XXV*, 2, 4, 912a (IV, 63).

en su acción causal informa: “la forma eficiente es forma y es causa extrínseca, de la cual es participación la forma informante que procede de ella; por consiguiente, si el ejemplar es causa formal extrínseca, constituye un nuevo género de causa en tanto grado como la forma eficiente”²³. Y multiplicar entes sin razón no es lo que conviene al pensamiento, por lo que el maestro jesuita “prefiere la opinión que reduce el ejemplar a la causa eficiente”²⁴. Suárez al reducir la causa ejemplar a la causa eficiente, lo que hace es realizar una exégesis de la causa eficiente desde la tradición ejemplar (aunque desde la modernidad). Es como si dijera: la causa eficiente es principio de acción del conocimiento, pero lleva en sí un principio de determinación ontológico, de arte, que rompe la reducción a una determinación *post rem*. Pero el ejemplar que precisamos, en todo lo que se ha dicho en la sección anterior, elimina también una reducción *ante rem*.

Suárez no niega que puedan existir ejemplares extrínsecos en la realización de objetos, por ejemplo en el actuar humano. Pone en duda seriamente que estos ejemplares extrínsecos sean realmente principio de acción. Pero cuando estos principios extrínsecos mueven a la similitud entonces lo hacen no en virtud de su ejemplaridad, sino en virtud de que atraen a la voluntad a su realización por el fin que pretende ser de nuevo realizada. Se precisa un arte en la ejecución que mueva a la voluntad a la potencia ejecutiva. Estos tres elementos conjuntos suponen realmente la acción efectiva (causa eficiente) de las cosas: “se confirma, pues a la acción del artífice concurren tres cosas: el arte, la voluntad y la potencia ejecutiva”²⁵. La voluntad junto a la potencia ejecutiva hace referencia a la causa eficiente, pero ella no puede ejercerse sin un arte, y aquí el preciosísimo matiz de Suárez respecto a la causa eficiente, mediante la inclusión del elemento de la tradición de la causa ejemplar, reducida esta a cualquier consideración extrínseca y *ante rem*, y que posibilita el fundamento ontológico de una lectura naturalista, particular y meramente epistemológica de la causa eficiente.

Suárez es definitivamente un autor escolástico, empapado de la riqueza de la tradición teológica que anticipa el diálogo de la modernidad. La crítica al poder de la causación desde la perspectiva eidética tiene un precedente en la edificación de la teología medieval, pero sus lecturas no son medievales, sino modernas, por

23 “...forma efficiens et forma facta, nam etiam forma efficiens est forma, et est causa extrinseca, cujus participatio est forma informans ab ea procedens; ergo si exemplar est causa formalis extrinseca, tam constituit novum genus causae sicut forma efficiens”; *DM XXV*, 2, 7, 912b-913a (IV, 65).

24 “Praefertur sententia, exemplar ad causam efficientem revocans”; *DM XXV*, 2, 913a (IV, 66).

25 “Unde confirmatur; nam ad actionem artificis tria concurrunt, ars, voluntas et potentia exequens”; *DM XXV*, 2, 13, 915a (IV, 70).

lo que, como vemos, es capaz de realizar una hermenéutica de la tradición en los complejos meandros del sujeto moderno y el entendimiento humano.

El maestro granadino mediante la lectura ejemplar unificadora apoya la causa eficiente y los efectos de las causas naturales operando una referencia esencial en la reformulación de una teología de la creación que tenga en cuenta una metafísica operada en los límites de la epistemología natural del entendimiento humano; de ahí sus últimas palabras de la cuestión:

Todas las acciones y efectos de las causas naturales proceden inmediatamente de la causa ejemplar divina, y bajo esta razón o en ese género no tienen otra causa más próxima: pues, como Dios inmediatamente concurre por medio de su potencia a todas aquellas acciones, así mediante sus ideas las dirige, y de este modo, como Dios es causa primera e inmediata de todas las acciones en el género de eficiente y de fin, así también lo es en razón de ejemplar²⁶.

Suárez se ve forzado a realizar un análisis de la causa ejemplar en la dinámica del comentario a la metafísica aristotélica por la importancia de la cuestión metafísica desde la óptica de la teología de la creación. Teología supone inteligencia de la fe y no se puede obviar, lógicamente el tema de la causalidad. Y hablar de causalidad nos remite siempre a la cuestión de la lectura, positiva o negativa de la filosofía aristotélica. La causalidad, recordemos, establece la existencia de causas, es decir, la dependencia entre las cosas producidas y aquellas que las produce, o lo que es lo mismo la relación que existe entre los efectos y las causas, siguiendo la formulación clásica de que “Todo efecto tienen una causa”, estableciendo así la relación entre ambos elementos (causa y efecto), como una formulación de aquella aristotélica respecto al movimiento en el libro VII de la Física (c.1, 241b 24): “todo lo que es movido, es movido por otro”.

3. LA FUENTE MEDIEVAL DE LA CAUSA EJEMPLAR. LECTURA DEL AGUSTINISMO

Suárez conoce el pensamiento medieval, es la tradición de la que se nutre aún en desarrollos posteriores. Y en Tomás de Aquino el principio de causalidad cobra gran importancia, pues en cierto sentido Tomás de Aquino trataría de manifestar

26 “...omnes actiones et effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, et sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam; nam, sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrir, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima et immediata omnium actionum in genere efficientis et finis, ita et in ratione exemplaris”; *DM* XXV, 2, 18, 916b (IV, 74).

en la *Suma teológica* la relación que todo tiene con Dios, en cuanto que es principio de causalidad, pues “es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto”²⁷. En cierta manera, como han señalado algunos autores, la primera parte de la obra trata a Dios como causa eficiente primera; la segunda como causa final última y la tercera como causa eficiente hipotética en virtud de la caída del hombre²⁸. Quizás esta mirada a la *Suma* pueda ayudar a comprender la relación establecida por Suárez entre causa ejemplar y eficiente, en la fidelidad al pensamiento tomista desde el enriquecimiento de la tradición (también agustinista) y en las necesidades de la modernidad.

En el proyecto tomista, el lenguaje aristotélico tiene una gran importancia, pero sin duda, en cuanto que es un tratado (un proyecto) teológico, es más decisiva la mirada teológica que la inteligencia realiza sobre las cosas, y ello se deja ver en la penetración e imbricación de la *historia salutis* en el panorama explicativo que deja traslucir la obra de Pedro Lombardo, y que, a su vez, posibilita la filosofía tradicional de orientación neoplatónica en un esquema metafísico apropiado al mismo. Ahí, la circularidad se dibuja frente a una cierta linealidad aristotélica, especialmente en los conceptos de *exitus-reditus* de la lectura de la tradición cristiana que ya aparecían en Alberto Magno. La perfección de un universo creado que llega a su perfección última volviendo al principio, como aparece en la *Suma contra gentiles* (II, 46) se desarrolla especialmente en una óptica muy apegada al hecho de la difusión del bien. En este sentido, la presencia aristotélica que recorre transversal y filosóficamente la obra no oscurece la perfección filosófica del mundo referido al principio trascendente y perfecto, que siendo causa es origen del bien que se difunde. Tomás de Aquino tomando en serio a Aristóteles y proyectándolo a terrenos ajenos a la filosofía natural hacia una metafísica nacida de la misma, sin embargo no olvida la racionalidad de la tradición teológica. De esta forma, las verdades contenidas en la fe, que adoptan racionalmente un esquema neoplatónico, han de ser mostradas con los instrumentos de comprensión demostrativos racionales donde Aristóteles se muestra como gran maestro. El mundo creado teológicamente puede y debe ser explicado en cuanto naturaleza (física, movimiento) como un cosmos, es decir como un universo ordenado, y la razón del orden en el movimiento adquiere su razón de ser y explicación en el orden causal.

27 “Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.1, resp. En *Opera omnia*. Vol. 4. Leonis XIII. P.M. edita. Romae: Typographia Polyglotta, 1888, 455b.

28 CELADA, G., *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Salamanca: Ed. San Esteban, 1999, 256.

En Tomás de Aquino este orden causal afecta el estado mudable de los entes (ingresando en el campo de la metafísica en cuanto causas del ente) y apunta a la causa primera Dios. Es aquí donde la causalidad ejemplar puede entenderse en el esquema tomista, como una presencia implícita (y a veces explícita) en el modelo, principal y fundamental en el esquema total, pero secundaria (por así decirlo) si tenemos en cuenta el abordaje de la mostración racional del mismo. No en vano toda la primera parte trata de Dios demostrativamente como la causalidad eficiente, pero teniendo en cuenta que Dios es el Ejemplar, tal como se puede leer en el *prólogo general* de la I^a-II^{ae} de la *Suma Teológica*: “después de haber tratado del Ejemplar Dios, y de cuanto ha tenido su origen en la potencia divina según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir el hombre, en cuanto principio de las propias acciones”²⁹.

Desde este esquema, general, en la concreción del desarrollo de la *Suma teológica*, la causa ejemplar viene desarrollada, a diferencia de la propuesta posterior suareciana, y en la dinámica de la causa aristotélica, en la causa formal.

Recordemos que la causa ejemplar no era reconocida de forma explícita por Aristóteles, si bien la podemos entrever relegada a una especie de causa formal segunda en la exposición de las causas en el libro de la Física de Aristóteles³⁰. Una lectura atenta de Aristóteles nos muestra que la ejemplaridad en cuanto causa cubre una función específica, desarrollando un rol concomitante a toda causa, de forma especial a la causa formal y final, en cuanto propiedad formal de lo que es. En cierta manera la causa de lo que es (sustancia y acto) es primera de su propio efecto que participa así de forma análoga y ejemplarmente. De esta forma se introduce en la propia causalidad aristotélica una doctrina del principio de participación propia de la metafísica del uno sobre lo múltiple que sirve de base metafísica al principio aristotélico de la “no regresión al infinito”³¹, circunstancia que Tomás de Aquino no olvida. En este sentido la causa ejemplar actuaría como modelo de participación. En cuanto modelo se asimilaría a la causa formal exterior al objeto, pero intrínseca al sujeto agente, así lo entiende Tomás de Aquino

29 “postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Prol. En *Opera omnia*. Vol. 6. Leonis XIII. P.M. edita. Romae: Typographia Polyglotta, 1891, 5.

30 *Física* II, c. 3, 194b.

31 Cf. DE MURALT, A., “Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne”. *Revue de philosophie ancienne*, 14, 1996, 7-60 (50-55).

en el artículo 3 de la cuestión 44 de la primera parte, cuando se pregunta si “La causa ejemplar, ¿es o no es algo además de Dios?”³². La respuesta es clara:

“Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas [...] es evidente –continúa– que las cosas naturales tienen determinadas formas, y esta determinación de las formas es necesario que sea reducida a su primer principio, esto es, a la sabiduría divina, que estableció el orden del universo, que consiste en la diversificación de las cosas. Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente han sido llamados *ideas*, esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras”³³.

Dios es así el primer ejemplar de todo. La causa ejemplar está íntimamente relacionada a las causas en cuanto que se encuentra en los procesos causales y por su parte se explica no solo en virtud de su causalidad, sino en virtud de ser fuente de participación en cuanto que el ejemplar es la idea.

En la cuestión, Tomás de Aquino expresa una estrategia antiaverroista que toma la tradición agustinista, pero conjugándola con la doctrina aristotélica en consonancia con el esquema propuesto, que hemos indicado. La formulación que tiene ante sus ojos y que matiza es la que se conoce como ejemplarismo. El principio es el mismo. La causa ejemplar es el modelo de semejanza por el cual se constituye un efecto. Es auténtica causa pues incide sobre la constitución del efecto, y la hace partícipe de su determinación formal. La causa ejemplar se encuentra en la acción de los seres dotados de inteligencia que obran en base a un ejemplar, que está en su mente. El ejemplarismo se formula como la concepción metafísica que interpreta el mundo en función de una realidad ideal, que es su modelo ejemplar. Si para Platón, el Demiurgo no crea los modelos, los arquetipos por lo que las ideas y la materia que plasma la idea, al ser dada, preexiste desde siempre, en el pensamiento cristiano, sin embargo, las ideas están en Dios, que crea da la nada todos los seres, diversos de él, y los crea en base a estos modelos estructurando intrínsecamente los seres de toda la realidad finita, de esta forma

32 “causa exemplaris sit aliquid praeter Deum”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.3, op. cit., 460.

33 “Deus est prima causa exemplaris omnium rerum [...] Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.3, resp., op. cit., 460. El subrayado en la traducción es mío.

los teólogos medievales tomando la inmutabilidad de las ideas del pensamiento platónico pasan a un plano instrumental en la estructura del mundo creado y secundario en la producción de la sabiduría divina. Dios conoce las creaturas actuales y posibles por las ideas (los ejemplares).

El ejemplarismo es uno de los temas fundamentales de las teorías medievales donde el platonismo existe bajo sus diversas formas, especialmente el agustinismo. Siendo la verdad necesaria y universal, es preciso que su necesidad descansa en los principios fundamentales que estructuran el conocer del hombre. En la tradición medieval, en el agustinismo y de forma especial en la tradición franciscana, “causa” no solo designa la definición comúnmente admitida de Aristóteles en el II libro de la *Física* como aquello de donde procede un ser, aquello que da el ser a otro, sino también tiene un sentido de “principio”, como se puede ver en el Libro Primero del *Comentario a las Sentencias de Buenaventura*³⁴. Si bien la causa ejemplar, como hemos visto, podría asimilarse a la causa formal, no es menos cierto que no se confunde. Su afinidad no implica asimilación. No faltarán voces (Buenaventura) que se quejen del olvido aristotélico de los principios ejemplares de las cosas (*exemplaria rerum*). La causa ejemplar remite al principio, a Dios que es el ejemplar de todas las cosas y de esta forma apunta también a la finalidad, pues Dios como fin último es causa de todas las causas. Buenaventura no interpreta en sentido rígidamente aristotélico el ciclo de las cuatro causas porque no quiere ingresar en la estructura del acto y la potencia y de la forma y la materia la fuerza del ejemplarismo causal de Dios. La estructura aristotélica de las cuatro causas se explica mejor en el mundo de los vestigios, en las huellas que Dios ha dejado en las cosas, pero si se quiere profundizar más se debe hacer una profundización anímica e ingresar en otro plano de la causalidad.

Sea en un esquema más aristotélico, sea en un esquema más aviceno, bien mirando hacia la filosofía natural, bien hacia una teología de la participación, la teología medieval desarrolla la causa ejemplar como una quinta causa que, inspirado en la *Cuestión de las ideas* de Agustín, a las causas aristotélicas añade la causalidad de la idea que prefigura en el ser actual la realización de una realidad posible como ejemplar eterno.

Santo Tomás admite el doble carácter de las ideas establecido por Platón, cristianizado por Agustín, esto es la existencia en la mente divina de las ideas como principio de conocimiento y como principio y generación de las cosas. Ideas que son la misma esencia de Dios en cuanto conocida, de modo que Tomás

34 “Dicendum, quod, sumendo nomen causae proprie, non cadit in divinis, cadit tamen et recipitur ratio principiantis et ratio informantis, et pro his accipitur nomen causae”; SAN BUENAVENTURA, *In I librum Sententiarum*, dist. 5, dub 3. En *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. PP. Colegio a S. Buenaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882, 120b.

de Aquino intenta resolver el problema de la multiplicidad de las ideas ejemplares con el de la simplicidad de Dios. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar*; y pertenece al conocimiento práctico. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón*; y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación.

En Tomás de Aquino, el ejemplar en cuanto idea expresa el principio de producción divina en un momento preciso, en este sentido significa una causalidad de un efecto dado, en cierto sentido una concreción de la idea posible que respondería a la razón divina. El ejemplar es la idea “en cuanto principio efectivo... que pertenece al conocimiento práctico”³⁵. Por su parte cuando se refiere al ámbito noético, en cuanto principio cognoscitivo, efectivamente, siguiendo la doctrina del Pseudo-Dionisio, “las ideas ejemplares son las razones que dan el ser a la realidad existente en Dios, razones que preexisten singularmente en Él”³⁶.

4. CONTROVERSIAS EN TORNO AL TOMISMO: BÁÑEZ, ZUMEL, ARRÚBAL Y ARAUJO

A principios del siglo XVI, recogiendo el fruto de las incesantes renovaciones que se empiezan a vislumbrar en el periodo humanista de la teología, Salamanca renueva la teología positiva a partir de la inspiración especulativa de Aristóteles, la seguridad teológica de Tomás de Aquino y la fecundidad intelectual del humanismo³⁷. Domingo Báñez contribuye al asentamiento de una metodología teológica con fuerte especulación racional y a la vez segura que sepa dar respuesta a la conjunción de los elementos señalados y que estaba ya siendo conformada desde la hermenéutica dominicana alrededor de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. En 1584 publica, por encargo como él mismo declara, el Comentario a la *Prima pars*. Es el primer peldaño del comentario que realiza el maestro domi-

35 “quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 15, a.3, resp., op. cit., 204a.

36 PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, 5, 8. En *Dyonisiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite, et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature d'un usage rendu très facile*. Vol. I., Ed. Ph. Chevallier, Paris: Desclée de Brower, 1937, 360-361.

37 Cf. BELDA, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.

nico y que confirma la cuidada atención que los maestros de San Esteban hacen de su apuesta teológica por la figura del Aquinate. En este empeño Domingo Báñez opta por una lectura lo más fiel posible ante los vaivenes que había supuesto la introducción de la dialéctica humanista³⁸. Como señala el profesor García Cuadrado, se trata –en esta segunda generación de maestros de la Escuela de Salamanca– de realizar una teología especulativa asentada en una “vuelta al método sobrio, claro y flexible de los grandes maestros del siglo XIII, especialmente a Santo Tomás de Aquino”³⁹.

El esfuerzo de renovación teológica desde la fidelidad a Tomás de Aquino y al tiempo que le toca vivir, teniendo en cuenta el contexto de la reafirmación de una escuela tomista, se deja ver en su comentario al artículo 3 de la cuestión 44 de la *Suma* (Iª q. 44 a. 3) del Aquinate relativa a la causa ejemplar: “*Utrum causa exemplaris sit aliquid praeter Deum?*”⁴⁰. Báñez aún comenta la causa ejemplar, ha de hacerlo por su fidelidad al texto que comenta, pero lo hace de una forma, en parte ya moderna, pues no le dedica apenas algunas líneas (19 líneas en la edición salmantina). Decimos “en parte moderna”, porque ciertamente el escueto comentario denota una teoría de la causalidad alejada de las premisas que dominan el mundo medieval en tiempo de Tomás de Aquino en torno a la influencia del agustinismo que se pone de relieve especialmente en la escuela franciscana y el entusiasmo de san Buenaventura. Pero, si tenemos en cuenta la lectura que realiza Suárez al respecto dando un giro hacia el sujeto y fundamentando así la metafísica de la idea ejemplar subyacente, vemos que Báñez aún recorre los espacios de la tradición metafísica apegada a la realidad objetiva, si bien tiene en la mente las derivaciones de lo que supone el ejemplar en cuanto idea. Esta actitud no tiene que extrañarnos teniendo en cuenta la necesidad que siente el maestro dominico ante la mentalidad renovadora del humanismo. Por ello trata de no olvidar la perspectiva de la metafísica imperecedera de la tradición medieval subyacente al tomismo y que ha de perdurar y sobreponerse más que al contenido, a la nueva perspectiva que el sujeto parece imponer desde el humanismo (y una relectura de la intencionalidad metafísica de Duns Escoto). Aunque la crítica del humanismo fuera especialmente orientada al logicismo escolástico especialmente exagerando en las cátedras de los nominales y se respetara la autoridad de Tomás de Aquino

38 BONINO, S.-TH., “Le thomisme moderne de Dominique Báñez”. En GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona: Eunsa, 2006, 15-35.

39 GARCÍA, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, 83.

40 BAÑEZ, D., *Commentaria in primam partem angelici Doctoris D. Tho. Usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*. Salmanticae: Typis haeredum Mathiae Gastii, 1584, q. 44, a. 3, cols.1332-1333.

como interlocutor válido en los asuntos de la renovación teológica, no obstante había diversas interpretaciones posibles y más allá de la lógica aparecía la cuestión de la epistemología y la conciencia creadora del sujeto⁴¹.

Domingo Báñez extrae dos conclusiones referentes a la causalidad ejemplar. La *primera conclusión* es que “Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas”. Esta primera conclusión está escrita como el autor señala *contra Platonem*, es decir contra la afirmación de que existen ideas subsistentes fuera de Dios. Evidentemente, Báñez subraya aquí la objeción que el Aquinate realiza a una lectura de Platón (Pseudo-Dionisio) y a la que responde subrayando el argumento⁴². Para ello remite al autor a lo afirmado en la q. 15 sobre las ideas, donde realiza una exposición sobre el origen de la cuestión de las ideas como entidades separadas y formas incorruptibles e inmortales en los filósofos griegos, especialmente, en Platón situados en el contexto (Heráclito, Cratilo y Sócrates)⁴³. De la misma forma, afirma que la inspiración platónica colocó las ideas no como entidades separadas, sino situadas en la mente divina, en cuanto que todas las cosas creadas existen en la mente divina como formas inteligibles, llamadas ideas. Cicerón, Séneca y san Agustín habrían justificado –en palabras de Báñez, eximido– el error de Platón⁴⁴. El maestro dominico subraya el carácter intelectual-formal de la idea y aleja el entendimiento de una causa externa ejemplar, de forma que la idea no es ejemplar extrínseco, sino formal e intrínseco en el intelecto. De este modo, las obras de la naturaleza son imitación de las formas de la naturaleza cuya primera causa es el intelecto (divino). De forma que la ejemplaridad no puede entenderse como una causa que tenga su causa primera en un mundo separado, sino como el efecto imitativo de las ideas en la mente divina. La idea es así principio de intelección, pero no efecto cuyo modo es la especie impresa, sino que es una idea formal⁴⁵.

En el sentido expuesto cabe entender la *segunda conclusión* sobre la causa ejemplar (q.44, a.2): “En las cosas creadas están presentes los ejemplares”. Según Báñez cuando afirmamos que Dios es causa natural de todas las cosas, señalamos dos modos de proceder de Dios bien que las produce desde la necesidad natural en cuanto que emanan de Dios y su esencia (como los rayos solares emanan de la esencia y la claridad del Sol) y en este sentido no sería necesario que las

41 Cf. KRISTELLER, P-O., *Medieval Aspects of Renaissance learning*. New York: Columbia University Press, 1992.

42 “Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu”; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Ia, q. 15, a.1, op. cit., 199b.

43 BAÑEZ, D., *Commentaria in primam partem...*, cit., q. 15, a. 1, col. 686d-e.

44 Ibid., col. 687a-b.

45 Ibid. col. 687e.

ideas existiesen en la mente divina ni Dios obraría como un artífice mediante el entendimiento, o bien que proceden de Dios por su entendimiento y voluntad, es decir, determinadas por el propio amor de Dios, por lo que sería necesario que residieran en la mente divina y que Dios actuara como un artífice mediante la inteligencia. Báñez se inclina, siguiendo a Tomás de Aquino, por esta segunda posibilidad que le es más cierta y acorde según la fe y según la autoridad de los filósofos y los santos Padres y la tradición. En este sentido “todos los teólogos sabios” enseñan que “las ideas divinas se identifican con la divina esencia”⁴⁶, aunque no se pongan de acuerdo en el modo. Para Báñez, distinguiéndose de Durando, la idea es forma real en Dios y no están creadas según su ser objetivo (*esse obiectivum*). Efectivamente, si el *ser objetivo* es un ente racional y no real⁴⁷, la idea es una causa real de las ideas, pero la creatura considerada en su ser no puede ser ella misma causa real que produzca *ad extra*. De esta forma, la idea es ejemplar de las ideas, y el ejemplar es causa real de lo ejemplado. En cuanto que la creatura es racional según el ser objetivo racional, consecuentemente no es causa real, por ello una realidad es causa real de sí misma. Báñez se separa del entusiasmo de san Buenaventura y también de la equidistancia de Escoto que había señalado una tensión hacia el objeto en contra del carácter de imitación que se esconde en un conocimiento de las cosas en la esencia divina. Báñez se previene así de la eliminación de la intermediación de la esencia divina y afirma que la causa ejemplar nace del agente de modo que nada es exterior a Dios sin que él lo instruya. Afirmar lo contrario “sacrilegium est”⁴⁸.

La revitalización del pensamiento tomista en manos de los maestros salmantinos no se acaba con la obra de Báñez –aunque supone una apuesta concreta–, es variada y se sustantiva en el llamado “Conflicto de las lecturas” que aparece ante el hecho de las lecturas que se desarrollaban en el Colegio de la Compañía coincidentes con las de la Universidad y que hacen saltar a los tomistas detentadores de la certeza de la garantía de la recta doctrina y portavoces de la posición institucional y que tenía en el mercedario Francisco Zumel (1540/1541-1607), “amigo íntimo de Tomás de Aquino”⁴⁹, a un fervoroso defensor. Francisco Zumel, por otra parte gran admirador de las obras del Pseudo-Dionisio, se siente heredero

46 Ibid., col. 694d

47 Ibid., col. 694e.

48 Ibid., q. 44, a. 1, col. 1333b.

49 “... el P. Maestro fr. Francisco Zumel y el Padre Maestro fr. Pedro de Lorca que son como es notorio los más íntimos amigos de la orden de Santo Domingo...”. ROBLES, *Memorial* (APLSI, Colegios, leg. 61/1, 2r). Cf. VÁZQUEZ, G., *El Padre Francisco Zumel General de la Merced y Catedrático de Salamanca (1540-1607)*. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1920; MOLINA, T. DE, “Biografía de Zumel”. *Estudios*, 5, 1949, 337-340; PLACER, G., “Bibliografía del mercedario Francisco Zumel y Bastillo”. *Estudios*, 21, 1965, 3-50; MUÑOZ, V., “Francisco Zumel en los últimos cincuenta años”. En: SANTIAGO-OTERO, H., SILVA, R. (dirs.), *Miscelánea Manuel*

directo de Tomás de Aquino, capitalizando en este periodo el tomismo de la Escuela Salmantina frente al tomismo clásico o del renacimiento representado por autores como Cayetano, Silvestre de Ferrara y Capreolo entre otros.

Francisco Zumel no aborda en su comentario a la *Suma Teológica* (1585) la q. 44 en la que el Aquinate se refiere a la causa ejemplar. El primer volumen termina en la q. 43 y el segundo volumen aborda ya la q. 50 sobre la sustancia de los ángeles, remitiendo la ejemplaridad a la cuestión abordada en la primera parte de la disputación XXV de Suárez, es decir a las ideas y remitiendo la causalidad ejemplar al capítulo VIII sobre la ciencia divina, en la que se interroga sobre si la ciencia divina es causa de las cosas. La referencia a la causalidad ejemplar la toma de la distinción 38 de la *Suma*. Para Zumel, Dios actúa ajustándose a las ideas ejemplares existentes en su mente⁵⁰. La ciencia divina es causa ejemplar de las cosas. La vida de Dios es causa ejemplar de todos los seres vivos, del mismo modo que la bondad lo es de todo lo bueno. Así pues, según el catedrático de Moral, si del primer bien surge todo lo bueno, del primer viviente todos los seres vivos, de la primera inteligencia las cosas inteligentes, etc. Zumel expone la doctrina tomista de la causa ejemplar en cuanto modelo de participación, siguiendo a Tomás de Aquino. Para Zumel mediante la causalidad eficiente, las criaturas imitan la esencia divina por medio de la causalidad formal. Lo que la causalidad formal mantiene, es ejecutado por la causa eficiente. De esta forma siendo que en Dios existe una eficiencia que se identifica plenamente con su esencia, recurre a la causalidad ejemplar, más allá de la causalidad eficiente, ejemplar de modo que se pueda dar razón de la diversa perfección de los seres. Dios contiene las razones de todas las cosas, de lo que se sigue que es el ejemplar de todas ellas. De esta forma la Ciencia Divina se puede comparar a una idea que está en la mente del artífice hacia las cosas artificiosas: la idea en la mente del artífice es verdadero ejemplar, y verdadero “ídolo” que construye las cosas. Zumel sigue de cerca la conexión causal ejemplar de Tomás de Aquino e intenta evitar una concepción que olvide que en la esencia divina es posible precontener las ideas de los objetos de forma causal. En este sentido el ejemplarismo se conecta a la eficiencia de la acción de Dios; de ahí que la ciencia divina sea, en palabras de Zumel, causa efectiva de las cosas. Y ello mostrando que es la razón la que dirige la producción de las cosas como causa eficiente, como arte y como idea que dirige ejemplarmente conectado el entendimiento de las cosas. De ahí que la ciencia divina es causa eficiente de las

Cuervo López. *Homenaje de antiguos alumnos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1970, 271-305.

50 En general el ejemplar se asimila al tema de las ideas, la modo de la discusión de la primera sección de Suárez en la d. XXV. Así en la cuestión *De ideis*, F. ÇUMEL, *De Deo, eiusque operibus. Commentaria in primam partem Sancti Thomae Aquinatis, consecrata, tomus primus*, Salamanca: Juan Fernando, 1590, 472ss. (ed. princeps: Salamanca: Pedro Lasso, 1585).

cosas en el entendimiento de la participación del ejemplar. Dios actúa (es causa eficiente) por su entendimiento. Luego Dios opera *ad extra* por el intelecto. Dios es el supremo modo de causar y el primero y supremo eficiente. De esta forma intenta afrontar un problema del tomismo del renacimiento que afirmaba que la “quiddidad de las cosas no nace de la causa eficiente”. Por otra parte, siguiendo a Tomás de Aquino subraya el autor la identificación perfecta entre la esencia y la inteligencia, dando a entender que en Dios, la facultad intelectual, el acto de conocer y el objeto conocido son una misma cosa.

Zumel, en sintonía con Suárez⁵¹, comparte la crítica a la tradición tomista anterior al haber olvidado la eficiencia divina cayendo en un excesivo esencialismo, y para ello conjugan la causalidad ejemplar con la eficiencia de la acción divina, con la causa eficiente. Pero en Zumel, se trata de rescatar el pensamiento de Tomás de Aquino y de reforzar la producción del ser y por lo tanto que ninguna esencia posible o actuada es posible desde la eternidad, sino en el ser divino, sin ninguna realidad en sí misma. Toda entidad viene de Dios en cuanto que toda entidad es posible porque puede ser causada por Dios, que le da la efectividad en virtud de su ejemplaridad. Sin duda Zumel retiene en su retina la doctrina escotista, intentando mostrar que Dios, produciendo las creaturas desde toda la eternidad, las entiende desde el principio, por eso dice que Dios actúa por su entendimiento. La causalidad ejemplar le asegura una doctrina de la participación de los seres en el que la esencia divina precontiene formalmente todos los objetos finitos en modo eminente, sin por lo tanto, contradecir o traicionar el pensamiento dionisiano, al que él se adhiere en buena lógica, teniendo en cuenta que quiere rescatar la tradición tomista en su lenguaje más original posible. Efectivamente Zumel no tiene en cuenta solo a Duns Escoto sino a las tesis modernas de los tomistas que intentaban explicar el conocimiento de objetos en Dios desde sus razones propias como objetos secundarios, aunque estos los presentaran como reflejos (o imágenes) reflejadas de la propia esencia divina. La causalidad ejemplar ligada a la efectividad le sirve a Zumel para seguir con la lectura dionisiana de la teoría tomista para afirmar que Dios solo conoce las cosas en cuanto que es su causa, y que su omnipotencia incluye el entendimiento no obrando de forma ciega sin el control de las formas, sino desde formas del propio entendimiento divino, es decir, desde las ideas ejemplares, anteriores en el orden de la naturaleza y distintas de las omnipotencia. La participación subviene a la idea de la necesidad de la existencia de Dios en la posibilidad de cualquier existencia real o posible de los entes, que remiten a la fontalidad. Zumel, como tomista avezado señala la idea del Aquinate de que Dios, en cuanto causa ejemplar de los entes finitos, garantiza

51 Sobre la relación de Zumel con los jesuitas cf. MUÑOZ, V., “Zumel y los jesuitas”. *Estudios*, 17, 1961, 229-248.

su existencia. Estos dependen de Dios, en cuanto que lo imitan. No se trata de una representación, sino de una participación (de la sabiduría divina). Zumel, así, contrapone un freno a la propia filosofía, puesto que lo teológico se expresa como causa (ejemplar) de lo ontológico.

El jesuita Pedro de Arrubal (1559-1608), al contrario que el mercedario Zumel, implacable antimolinista⁵², se encarga de la defensa de la tesis molinista. Frente a Zumel, Arrubal se opone a la doctrina que afirma que Dios conoce las cosas *in se ipso* en tanto que es su causa, apostando por un conocimiento por el objeto primario del intelecto, de modo que se aleja de la interpretación dionisiana del precontenido causal y en relación al ejemplar, en tanto que idea o las ideas pues son varias las que existen en la mente divina no son objetos existentes en la mente divina, ni realidades que imitan su esencia (que es una), sino que se realizan representativamente a través de un acto primero del intelecto, la creatura viene al ser por imitación del ejemplar increado, por medio de la causa ejemplar que es la causa, afirmará, que obra desde la imitación. La causa ejemplar es potencia ejecutiva imitativa de la idea o ejemplar, de una realidad que puede ser y que siendo se hace creatura en cuanto que participa del primer ente por el intelecto. Los ejemplares son así la base de las posibles creaturas. La utilización de las formas y expresiones tradicionales no esconden sus influencias posteriores de modo que frente a la metafísica tomista se deja ver una influencia noética en la que se pueden ver reflejos de las reflexiones de Escoto o Durando.

Varias décadas después, frente a la novedad de los *neoterici*, Francisco de Araujo reafirmará las tesis tomistas. Afirma que existen tantas causas como clases de preguntas se pueden hacer sobre un efecto determinado. Estas preguntas coinciden con las cuatro causas aristotélicas clásicas, a saber la causa material (¿de quién?), la causa formal (¿por qué?), la causa eficiente (¿por quién?) y la causa final (¿para qué?). Se puede hablar de otras causas pero estas se reducen a ellas. Es aquí donde Francisco de Araujo, siguiendo a Tomás de Aquino reduce la causa ejemplar a la formal, relacionando la causa instrumental a la causalidad eficiente⁵³.

Araujo busca la razón de causar de la causa formal y la encuentra en que es una entidad informativa del sujeto a modo de parte componente. Es decir se no se trata del ejemplar, sino de la forma intrínseca en cuanto que es la forma física

52 Cf. MUÑOZ, V., "Zumel y el molinismo. Informe del P. Francisco Zumel, mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis de Molina SI, presentado en Julio de 1595". *Estudios*, 9, 1953, 543-578; ID., "Zumel y el molinismo en la reciente edición crítica de la Concordia". *Estudios*, 13, 1957, 633-647.

53 FRANCISCO DE ARAUJO, *Metafísica*, libro VIII, a.3, concl.1, prob. 1, citado en BEUCHOT, M., *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araujo*. México: UNAM, 1987, 309.

que constituye los entes compuestos, tanto de forma accidental, como la blancura y la cantidad; como de forma sustancial, como la forma del hombre, es decir, el alma racional. La razón constitutiva de ambas en “una entidad informativa de un sujeto y compositiva de un todo”⁵⁴.

Para Araujo la causalidad ejemplar es causa formal extrínseca o ejemplar en cuanto que expresa la posibilidad metafísica, mientras que la causa eficiente supone la posibilidad física. La posición suareciana de la metafísica es conocida por Francisco de Araujo. Él conoce los comentarios existentes en la tradición recogida por Salamanca y reconoce la necesidad de resolver los nuevos problemas que ya estaban siendo tratados desde hace tiempo, pero no solo frente a las interpretaciones y lecturas meramente escotistas o de la nueva terminología tomista del renacimiento, sino también en los nuevos tratados metafísicos más cercanos a su época. Francisco de Araujo se revuelve contra el deseo de novedad que parece cernirse en la universidad de su tiempo, una novedad que parece caer en la temeridad, como es el caso de los tratados que siguen la estructura en disputaciones al estilo de Suárez.

En torno a la cuestión de las ideas y de la ciencia divina, la causalidad ejemplar surge como un monumento a la fuerza temática de la tradición, un bastión que se va desvaneciendo, como se desvanece la potencia creadora del Dios ejemplar (la explicación teológica), por la fuerza especulativa y noética de los ejemplares en el contexto del conocimiento del sujeto. Cuando a mediados del siglo XVII, se enfrentan las posiciones diferenciadas, las que desde la tradición (tomista o agustinista) mantenía que las creaturas no son el objeto de la ciencia divina, ni su motivo ni su término (amén de los señalados es el caso de Pedro de Godoy o del jesuita neoagustinista Antonio Pérez); y las que sostienen una mirada esencialista que afirman que las creaturas son el motor de la ciencia divina, se está expresando el pliegue del barroco: la nueva luminosidad se encierra en las sombras plegadas en estructuras tan vivas como piramidal es la estructura de la pintura del Zumel de Zurbarán. La idea en un esquema metafísico de efectividad, como fuente de la creatura supone, el esfuerzo de Suárez de intentar reflejar el ejemplar como causa efectiva de un ejemplar que es concepto formal.

La valencia es el legado de Suárez, la perspectiva existencial lo sabe recoger mejor que la especulación escolar, muchas veces incompatible. Nadie como Calderón de la Barca, relator y espectador del *Gran Teatro del Mundo* para saber reflejar el punto de partida, los límites y las fortalezas de la causa ejemplar suareciana como la expresada en la obra *La segunda esposa y triunfar muriendo* en

54 Francisco de Araujo, *Metafísica*, libro VIII, q. 8, a.1, concl.1, prob. 2, citado en *Ibid.*, 326.

los versos que siguen, en el que la representación (en cuanto concepto formal) adquiere toda su practicidad y eficiencia, su experiencia pragmática:

“esta familia eminente,
del ejemplar de tu mente
pasa a práctica experiencia” .

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAÑEZ, D., *Commentaria in primam partem angelici Doctoris D. Tho. Usque ad sexagesimam quartam Quaestionem complectentia*. Salmanticae: Typis haeredum Mathiae Gastii, 1584.
- BECKMAN, J. P., HONNEFELDER, L., SCHRIMPF, G. y WIELAND, G. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Meiner, 1987.
- BELDA, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- BEUCHOT, M., *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México: UNAM, 1987.
- BONINO, S.-TH., “Le thomisme moderne de Dominique Báñez”. En GONZÁLEZ-AYESTA, C. (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- CELADA, G., *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Salamanca: Ed. San Esteban, 1999.
- COUJOU, J.-P., “Concept formel”. En *Le vocabulaire de Suárez*, Paris: Ellipses, 2001.
- ÇUMEL, F., *De Deo, eiusque operibus. Commentaria in primam partem Sancti Thomae Aquinatis, consecrata, tomus primus*, Salamanca: Juan Fernando, 1590, (ed. princeps: Salamanca: Pedro Lasso, 1585).
- DE MURALT, A., “Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne”. *Revue de philosophie ancienne*, 14, 1996, 7-60 (50-55).
- ESPOSITO, C., “Suárez, Filósofo barroco”. *Cauriensia*, 12, 2017, 25-42;
- GARCÍA, J. A., *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- KRISTELLER, P.-O., *Medieval Aspects of Renaissance learning*. New York: Columbia University Press, 1992.
- LÁZARO PULIDO, M., “Comentario a la Disputatio XXV: Causalidad ejemplar”. En MEIRINHOS, J. P. y OLIVEIRA E SILVA, P. (eds.), *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e Antologia de textos*. Porto: Húmus-Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011.
- , “Corolarios en la noción suareciana de ley de la contingencia humana desde el optimismo antropológico franciscano”. En ZORROZA, M^a I. (ed.), *Los fundamentos antropológicos de la ley en Suárez*. Pamplona: Eunsa, 2014.

- MARTÍN, A. I., *El Humanismo médico en la Universidad de Alcalá, siglo XVI*. Alcalá: Universidad de Alcalá, 1995;
- , “Humanistas, médicos y catedráticos de la Universidad de Alcalá”. En GARCÍA, J. L. y MORENO, J. M. (coord.), *Andrés Laguna. Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
- MOLINA, T. DE, “Biografía de Zumel”. *Estudios*, 5, 1949, 337-340;
- MONTERO, E., “El humanismo médico en el Renacimiento castellano (siglo XVI)”. En RIERA, J. (ed.), *Ciencia, Medicina y Sociedad en el Renacimiento castellano*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1989, 19-38;
- MUÑOZ, V., “Zumel y el molinismo. Informe del P. Francisco Zumel, mercedario, sobre las doctrinas del P. Luis de Molina SI, presentado en Julio de 1595”. *Estudios*, 9, 1953, 543-578;
- , “Zumel y el molinismo en la reciente edición crítica de la Concordia”. *Estudios*, 13, 1957, 633-647.
- , “Zumel y los jesuitas”. *Estudios*, 17, 1961, 229-248.
- , *La lógica nominalista en la universidad de Salamanca 1510-1530. Ambiente, literatura, doctrinas*, Madrid: Revista de Estudios, 1964.
- , “Francisco Zumel en los últimos cincuenta años”. En: SANTIAGO-OTERO, H., SILVA, R. (dirs.), *Miscelánea Manuel Cuervo López. Homenaje de antiguos alumnos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1970, 271-305.
- , “Nominalismo, lógica y humanismo”. En REVUELTA, M. y MORÓN, C. (eds.), *El Erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio 1985*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, 109-174.
- PÉREZ, M^a J., *El Humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca*. Madrid: Real Academia de Farmacia, 2001;
- PLACER, G., “Bibliografía del mercedario Francisco Zumel y Bastillo”. *Estudios*, 21, 1965, 3-50;
- PRIETO, L., VILLAGRASA, J., ADVANI, S., “Francisco Suárez, between Modernity and Tradition”. *Cauriensia*, 12, 2017, 63-92.
- PSEUDO, DIONISIO, *De divinis nominibus*, 5, 8. En *Dyonisiaca, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite, et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature d'un usage rendu très facile*. Vol. I., Ed. Ph. Chevallier, Paris: Desclée de Brower, 1937.
- SAN BUENAVENTURA, *In I librum Sententiarum*, dist. 5, dub 3. En *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1882.
- SANTAMARÍA, M^a T., *El Humanismo médico en la Universidad de Valencia, siglo XVI*. Valencia: Consell Valencià de Cultura, 2003.
- SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphisicae*. En *Opera Omnia* [t. 25 (Disp. I-XXVII) – t. 26 (XVIIss)], ed. BERTON, C. Paris: Vivès, 1861. Traducción española: SUÁREZ, F., *Disputaciones Metafísicas*. 7 vols., Madrid: Gredos, 1960ss.

- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.1, resp. En *Opera omnia*. Vol. 4. Leonis XIII. P.M. edita. Romae: Typographia Polyglotta, 188.
- VALLÉS, F., *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive De sacra philosophia liber singularis*. Augustae Taurinorum: apud haeredem Nicolai Beuilaquae, 1587. (*Libro singular sobre cosas que fueron escritas físicamente en los libros sagrados o de la sagrada Filosofía*. Ed. por Valentín Matilla, trad. por Eustaquio Sánchez F.-Villarán. Madrid: Real Academia Nacional de Medicina, 1971).
- VÁZQUEZ, G., *El Padre Francisco Zumel General de la Merced y Catedrático de Salamanca (1540-1607)*. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1920;
- VELLISCA, N. R., “«Los Meteoros» del doctor Francisco Vallés: un comentario renacentista a la obra de Aristóteles”. En ALVAR, A. y GONZÁLEZ, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos (Santiago de Compostela, 15-20 de septiembre de 2005)*. Vol. 3. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2006.